

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE DIREITO

ANÁLISE DOS DIREITOS HUMANOS SOB A ÓTICA DE
ENRIQUE DUSSEL

CURITIBA

2006

IVAN CHICOSKI

**ANÁLISE DOS DIREITOS HUMANOS SOB A ÓTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada pelo acadêmico
Ivan Chicoski no Curso de Direito, do
setor de Ciências Jurídicas da
Universidade da Universidade Federal do
Paraná, como requisito parcial à
obtenção do grau de bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Celso Luiz Ludwig.

CURITIBA

2006

SUMÁRIO

1.	<i>INTRODUÇÃO</i>	7
2.	<i>CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS</i>	8
3.	<i>PARADIGMA ONTOLÓGICO</i>	10
3.1.	Modelo Idealista Platônico	11
3.2.	Modelo tópico aristotélico	12
3.3.	Direitos Humanos No Paradigma Ontológico	14
3.3.1.	Século XIII	17
4.	<i>FILOSOFIA MODERNA</i>	19
4.1.	René Descartes	19
4.2.	Kant	22
4.3.	Hegel	25
4.3.1.	Dialética Hegeliana	27
4.4.	Direitos Humanos na Modernidade	28
4.4.1.	Estados Unidos	28
4.4.2.	França	29
4.5.	Críticas à Modernidade	31
4.5.1.	Marx	32
4.5.2.	Outras críticas	34
5.	<i>PARADIGMA DO AGIR COMUNICATIVO</i>	37
5.1.	Direitos humanos na pós-modernidade	39
6.	<i>FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO</i>	40
6.1.	Totalidade	44
6.2.	Conhecimento	45

6.3. Exterioridade	46
6.4. Mito Civilizatório	47
6.5. Analética.....	48
6.6. Filosofia da libertação e Direitos Humanos.	49
7. CONCLUSÃO	53
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	55

A história dos direitos humanos é caracterizada pela noção de exclusividade e, mesmo no mundo atual, tais direitos tendem a funcionar em favor dos privilegiados

VAN BOVEN, Théo. Texto da aula pública dada em Louvain-la-Neuve, em 7 de dezembro de 1982, por ocasião do recebimento do título de Doutor *Honoris Causa* da Universidade Católica de Louvain.

Título do trabalho: Análise dos Direitos Humanos sob a ótica de Enrique Dussel.

Esta obra propõe-se a examinar os Direitos Humanos e o porquê de sua não efetivação na América Latina, utilizando, para isso, a filosofia da libertação. Pretende-se demonstrar como a visão eurocêntrica da filosofia impediu a verdadeira universalização dos Direitos Humanos. Far-se-á uma revisão sobre os principais paradigmas filosóficos para se demonstrar como a idéia de Direito esteve sempre ligado ao pensamento dominante, ao mesmo tempo como causa e consequência. Perceber-se-á que não é movimento recente o de impor a idéia dominante como mais evoluída a outras culturas, tidas como bárbaras e atrasadas. Fenômeno que Dussel chama de “Mito da Modernidade” e que hoje se repete nas invasões de países com o pretexto de levar os Direitos Humanos até lá. Pretende-se também demonstrar como a visão clássica do ser como fundamento único exclui o diferente e serve de base para a exploração do outro povo, sexo ou raça. Por fim, com base na obra do filósofo, se demonstrará como o Direito vigente é palavra de opressão dos poderosos e os Direitos Humanos devem ter por base a vida digna do “outro”. Devem servir de Utopia baseada na alteridade para que busquemos sua real efetivação.

1. INTRODUÇÃO

Esta dissertação nasce com o objetivo de fazer uma análise dos Direitos Humanos baseada na filosofia de Enrique Dussel, e com ela se verificar como a concepção clássica do ser impede a efetividade desses Direitos, principalmente na América Latina, África e Ásia.

Pretende-se, logo, demonstrar a importante colaboração da teoria Dusseliana para a teoria e para a eficácia dos Direitos Humanos, principalmente na América Latina, que é a base de pensamento desse autor.

Para que se comece a tratar deste tema há a necessidade de se definir o conceito de Direitos Humanos, desde seus primórdios, e que se acompanhe sua evolução histórica.

Essa transação de idéias e conceitos nos leva à análise dos paradigmas filosóficos que lhes dão base, a ontologia clássica, a gnosiologia moderna e finalmente a pós-modernidade e a filosofia da Libertação.

Numa época em que a globalização, fruto principalmente da facilidade da movimentação de capital e de informações traz violentas consequências a sociedades inteiras, com a retirada ou implantação de fábricas, aplicação ou retirada de capital das bolsas de valores ou criação e desestruturação de culturas inteiras, o desrespeito aos Direitos Humanos , principalmente nas sociedades mais pobres, é constante.

Além disso, hoje os Direitos Humanos são fundamento para a ocupação de países periféricos com culturas pré-modernas. Queremos demonstrar como este ato de suposta “libertação” é um ato de dominação.

2. CONCEITO DE DIREITOS HUMANOS

Para delimitar o tema e começar os estudos, há a necessidade de adotarmos um conceito de Direitos Humanos. Há, no Direito francês, com Roche e Pouille a seguinte definição de Direitos do Homem:

“Definition des droits de l’homme: Le droits de l’homme sont un ensemble de droits qui conditionnent a la fois la liberté de l’homme, sa dignité e lépanouissement de sa personnalité en tendant vers un idéal sans cesse inassouvi.”¹

Necessário esse conceito para que não se confundam os Direitos humanos ou Direitos do Homem², com Direitos fundamentais, que segundo Favoreu são os “direitos garantidos por uma Constituição e uma jurisdição Constitucional”³ ou, no conceito de Hesse, trazido por Bonavides aqueles direitos que o direito vigente os qualifica como tais.⁴

Aqui se pode desde já citar Dussel na sua crítica ao Direito vigente, dizendo que “El poder dominante impone su derecho

¹ ROCHE, Jean e POUILLE, André. *Libertés Publiques*. p. 05.

² Cabe ressaltar a luta de grupos feministas contra a expressão “Direitos do Homem” que tem conotação machista e a adoção da expressão “Direitos Humanos”.

³ ROCHE, J. e POUILLE, A. Op. cit. p. 06.

⁴ BONAVIDES, Paulo. *A Teoria dos Direitos Fundamentais*. p 514.

como el derecho de la totalidad social. Por ello, todo *derecho vigente* encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramen-te en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por la dura presencia de la coacción objetiva”⁵

Válido ainda verificar outros autores deveras importantes que dão conceitos semelhantes à expressão.

O primeiro que pode ser citado é Fábio Konder Comparato, que diz que “os Direitos Humanos foram identificados com os valores mais importantes da convivência humana, aqueles sem os quais as sociedades acabam perecendo, fatalmente, por um processo irreversível de desagregação”⁶.

Herkenhoff diz que “Por direitos humanos ou direitos do homem são, modernamente, entendidos aqueles direitos fundamentais que o homem possui pelo fato de ser homem, por sua própria natureza humana, pela dignidade que a ela é inerente. São direitos que não resultam de uma concessão da sociedade política. Pelo contrário, são direitos que a sociedade política tem o dever de consagrar e garantir.”⁷

Pode-se citar a declaração de Viena, que diz que “os direitos humanos têm origem na dignidade e valor inerente à pessoa humana”⁸.

Esse conceito, no entanto, não é estático, sofreu durante toda a história mutações devido a diferentes realidades,

⁵ DUSSEL, Enrique. *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. p. 149.

⁶ COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção Histórica dos Direitos Humanos*. p 26.

⁷ HERKENHOFF, *Curso de Direitos Humanos*. p. 30.

⁸ Declaração e programa de ação de Viena

pensamentos jurídicos e paradigmas filosóficos, que passaremos a analisar. E mais do que isso. Mesmo se o conceito permaneça estático, as idéias nele contidas vão se modificando de acordo com a vontade das classes dominantes e com construções filosóficas nas quais se apóiam.

3. PARADIGMA ONTOLÓGICO

Começamos nossa explanação sobre filosofia ontológica com a divisão ontológica de Heráclito e Parmênides. Enquanto esta parte da premissa de que “o ser é e o não ser não é”, aquele tem por base o princípio do “ser e não ser ao mesmo tempo”, ou seja, que apesar de uma essência mutável, a modificação do ser implica a existência, nele mesmo, do não ser que pode vir a ser.

Destas teses a que mais se consolidou é a parmenídica, onde há a separação entre o não ser e o ser.

O ser é o fundamento dos entes, como se fosse a iluminação deles. O ser é o mundo, é o que dá sentido às coisas. É a unidade na universalidade, atingida através da razão.

Isso demonstra bem qual o questionamento básico da ontologia: o que é? É essa a resposta que buscam os autores, buscam a definição verdadeira dos entes.

Esse processo de descobrimento do ser é chamado “dialética”, e será o conhecimento supremo (Platão) ou a base para os demais conhecimentos, como o científico (Aristóteles).

3.1. Modelo Idealista Platônico

Platão parte da divisão entre idéia e matéria. Para ele a idéia é o real, como demonstrado no “mito da caverna”. O processo de des-cobrimento do ser, portanto, deve ignorar o cotidiano⁹. É o dualismo platônico, ou seja, a divisão entre o mundo sensível e o mundo das idéias.

Crê-se que o ser já é dado pronto nesse paradigma, resta ao homem descobri-lo. O que Dussel fala sobre Aristóteles nesse ponto, portanto, também se aplica a Platão: “A dialética, para Aristóteles é radicalmente a arte do *des-cobrimento* ou da verdade do ser; é um des-cobrir o que está encoberto.”¹⁰

Esse modelo em que o real e a verdade se encontram fora da matéria é o que se chamou “idealismo platônico”, que viria a ser a base do paradigma moderno, que séculos depois também ignorará o empírico para (aí voltando-se para dentro do ego) encontrar a verdade. Portanto no platonismo o sensível se atinge através da experiência e o inteligível através da razão.

Entende Platão, portanto que a razão é a faculdade do homem que o possibilita de conhecer a essência imutável das coisas. Já que o ser é o ideal, o não ser e o vir-a-ser é o sensível¹¹.

O método platônico parte não da experiência, mas da hipótese, como bem explica José Américo Mota Peçanha, “é aquele ascendente (...) procura explicar a situação atual do

⁹ DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. p. 24.

¹⁰ DUSSEL, Enrique. *Idem*. Ibidem.

¹¹ LUDWIG, Celso L. *A alternativa jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. p. 21.

universo e dos seres não por meio de uma situação anterior, mas por meio de causas intemporais que explicam sempre por que cada coisa é o que é. (...) tendo-se um problema, levanta-se uma hipótese para resolvê-lo; se ela parecer satisfatória, passa-se, então, a verificar se ela se sustenta a si mesma ou se supõe uma outra mais geral, e assim sucessivamente, criando-se uma cadeia de hipóteses até se chegar a uma não-hipótese que se baste a si mesma e que sustente todas as hipóteses que lhe são subordinadas.”¹²

Tiram-se daí algumas conclusões importantes:

- Sendo a verdade nos dada, não construída, ela é uma, eterna e universal.
- O distanciamento entre o físico e o ideal e a colocação da verdade neste a retira da mutabilidade.
- Ao homem é possível alcançar as verdades imutáveis, a essência, o uno, através do método dialético.

3.2. Modelo tópico aristotélico

Aristóteles diferencia o conhecimento científico do conhecimento dialético. Aquele começa a partir da hipótese. Um dado não questionado. Já este utiliza o lugar-comum para dele extrair o conhecimento dialético, o conhecimento acerca do fundamento.

¹² MAGALHÃES, Renato Vasconcelos. *A dialética platônica na República e sua utilização no plano metafísico.*

Este conhecimento será passo anterior do pensamento científico. Faz o questionamento que este não faz, qual seja, questiona a hipótese.

Como a essência do objeto está nele, podemos analisá-los, analisar os lugares-comum, os *topói*. “Para praticar a dialética é suficiente partir do que o ‘homem da rua’ compreende cotidianamente”¹³. Assim sendo não mais o pensamento rechaça o *factum* para atingir o conhecimento. Deve-se, ao invés disso, abstrair sua essência imutável a partir da cotidianidade.

Desta forma têm-se que o pensar grego, tanto o aristotélico quanto o platônico tem como características que serão heranças para a modernidade, as quais criticaremos mais à frente:

- A prevalência da tese parmenídica de divisão entre ser e não ser.
- A crença na razão que através de um método atinge a essência.
- A universalidade, atemporalidade e imutabilidade do conhecimento.

Esses pressupostos foram úteis à dominação grega na época e serão, no imperialismo eurocêntrico ou na dominação econômica-cultural das grandes potências na atualidade.

¹³ DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. p. 25.

3.3. Direitos Humanos No Paradigma Ontológico

A história dos Direitos Humanos é, muitas vezes, confundida com a história do Direito, isso porque o Direito antigo tem seu início na crença religiosa de que tudo “era estabelecido a partir de uma ordem natural e social que governava o mundo e que era legitimada por Deus, ordem a qual os sujeitos deviam se conformar, cada um ocupando o próprio ‘lugar’, ao mesmo tempo social e natural.”¹⁴, e dentro dessa ordem haviam direitos já estabelecidos, o que se convencionou chamar de “Direito Natural” ou “jusnaturalismo”.

O que a princípio parece ser o começo dos Direitos Humanos não passa, na verdade, de um discurso legitimador de Poder.

Há algumas tentativas de se pensar os Direitos Humanos nascem na antiguidade.

A primeira delas nasce na crença cristã de que os homens são filhos de Deus e que por isso são iguais, que são criados à sua imagem e semelhança e por isso têm valor sagrado e que dentro de cada um há algo de sagrado que deve ser respeitado¹⁵, ou nas palavras de Selma Regina Aragão: “a determinação de que o indivíduo está em contato com a divindade”¹⁶

Ainda nesta fase, é importante ressaltar a experiência grega, onde a polis tem um caráter quase divino e todos aqueles que fazem parte dela têm direitos. Ao menos direitos políticos,

¹⁴ TOSI, Giuseppe. *História Conceitual Dos Direitos Humanos*.

¹⁵ ROCHE, J e POUILLE, A.. Obra citada. p. 13.

¹⁶ ARAGÃO, Selma Regina. *Direitos Humanos. Do mundo antigo ao Brasil de Todos*. p 10

como bem assinala Aragão novamente: “As primitivas repúblicas gregas e romanas formularam apenas princípios de *liberdade política*, estes mesmos como princípios de cidadania. Mesmo os cidadãos que tomavam parte nas assembleias populares e influíam no governo não possuíam liberdade civil nem a igualdade civil”¹⁷

No entanto não se pode afirmar que esses direitos universais sejam o início dos Direitos Humanos, já que igualdade entre os seres humanos não é nem sequer formal nessa fase, já que sempre nesse pensamento houve variações de classes de seres humanos(o clero e os escravos, por exemplo) ou ainda a possibilidade do afastamento de alguém de Deus por outro membro social(como na excomunhão ou na escravidão por dívida), no caso do cristianismo e na democracia grega há de se ter em mente sempre que a cidadania era um privilégio de poucos. “Estão aqui sendo confundidas duas realidades bem diferentes: a existência **do** direito e a existência **dos** direitos humanos. O direito (*díkaion* em grego, *jus* em latim) existe, pelo menos, desde que a humanidade começou a ter um Estado, isto é, desde o momento em que se constituem as primeiras civilizações; mas os direitos humanos são tipicamente modernos e ocidentais, isto é, nascem num determinado período histórico e numa determinada civilização: na Europa a partir do século XVI/XVII.”¹⁸

Essas idéias iniciais, portanto, estão longe de significarem um grande avanço já que nela “os titulares de direitos eram Deus, o Imperador, o Papa e as hierarquias eclesiásticas e temporais a eles associados, mas não os sujeitos, os indivíduos como tais,

¹⁷ ARAGÃO. Op. cit. p 11.

¹⁸ TOSI, G. Op. cit..

vistos sempre como partes, membros, de algo maior”¹⁹ como demonstraremos no ponto central dessa dissertação, o ser humano não pode depender de algo para ter seus direitos. Não pode depender de Deus, já que sempre haverá alguém que se diga voz Dele e, portanto, detentor do poder de retirar ou violar os direitos até então intocáveis. Além da crítica dusseliana sobre a fetichização da totalidade, que se transforma no absoluto, em Deus, e Deus passa a ser reflexo do pensamento totalizante.

Da mesma forma, não podem os Direitos do homem depender de sua cidadania, de pertencerem a uma dada polis ou nação, já que sempre haverá apátridas, excluídos e tiranos. Por isso “é no mínimo duvidosa a tentativa de reunir citações de textos que remontam ao alvorecer da história escrita da humanidade ou às escrituras sagradas das principais religiões, ou mesmo coligir citações de textos dos grandes filósofos e teóricos da sociedade, para demonstrar que os direitos humanos sempre foram reconhecidos ou reclamados. As exigências das ciências históricas e sociológicas (inclusive a história e a sociologia das religiões) precatam-nos contra esse tipo de apologia ou interpretação seletiva.”²⁰

Essa forma de pensamento dura séculos. Até a baixa Idade Média, quando surge a Carta Magna inglesa que alguns autores entendem como sendo o surgimento dos Direitos Humanos já que, embora dirigida apenas àquele povo e sendo muito incompleta, é

¹⁹ TOSI, G. Op. cit.

²⁰ MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*.

“a primeira manifestação da liberdade e igualdade civil”²¹ e a primeira vez que sujeitos por si só detêm poder perante o Estado.

3.3.1. Século XIII

Há autores que dizem que começar-se-ia a tratar de Direitos Humanos em 1215 depois que o Rei João Sem-Terra, pressionado pelos condes e barões, assina a *Magna Charta Libertatum*, onde “estão consignados os direitos dos nobres e dos súditos ingleses, cuidando, principalmente, dos *direitos de personalidade*”²². Esse ato representa a primeira limitação ao poder real, ou seja, um primeiro grito de liberdade do homem em relação ao Estado. No entanto nada melhora na situação do povo que mais necessitava de direitos. Essa *Magna Charta* tinha destinatários bem específicos, quais sejam, o clero e a nobreza. Como bem observa Comparato: “no embrião dos Direitos Humanos, portanto, despontou antes de tudo o valor da liberdade. Não, porém, a liberdade geral em benefício de todos, sem distinções de condição social, o que só viria a ser declarado ao final do séc. XVIII, mas sim liberdades específicas, em favor, principalmente, dos estamentos superiores da sociedade – o clero e a nobreza”²³. Direitos esses que só seriam ampliados séculos mais tarde, já na era moderna, aí sim com princípios universalizantes, com o “*writ*” que estabelecia o “*habeas corpus*” e o “*Bill of Rights*”. No entanto esses direitos não eram, de forma

²¹ ARAGÃO. Op. cit. p 21.

²² ARAGÃO. Op. cit. p 22.

²³ COMPARATO. Op. cit. p. 45.

nenhuma, destinados à toda a população inglesa²⁴, eram, outrossim, voltados à nobres e clérigos que necessitavam de segurança contra a vontade real.²⁵

Qual é, então, a importância da Magna Charta para os Direitos Humanos se não há nenhuma universalidade nos direitos nela expostos?

Comparato afirma que é a partir dela que “a soberania do monarca passava a ser substancialmente limitada (...). Mais do que isso (...) a Magna Charta deixa implícito pela primeira vez, na história política medieval, que o rei acha-se naturalmente vinculado pelas próprias leis que edita. (...) o poder dos governantes passa a ser limitado não apenas por normas superiores, fundadas no costume ou na religião, mas também por direitos subjetivos dos governados.”²⁶

Desta forma é com a Magna Charta que começam a existir os primeiros direitos realmente subjetivos, mas não há ainda que se falar em Direitos Humanos.

²⁴ Pode-se verificar no art. 20 da “Magna Charta” que os senhores ainda reservam vários direitos sobre os “homens livres”. Ou ainda que os condes e barões só poderiam ser condenados por seus pares (art. 27).

²⁵ COMPARATO. Op. cit. p. 48.

²⁶ COMPARATO. Op. cit. p. 77 e 78.

4. FILOSOFIA MODERNA

O paradigma da modernidade nasce, como toda filosofia, num contexto específico, qual seja, a Europa clássica, pós-medieval.

Dussel fala que “Em certas cidades da Europa medieval, nas renascentistas do ‘Quatrocento’ cresceu formalmente a cultura que produzirá a Modernidade. Mas a Modernidade *realmente* pode nascer quando se deram as condições históricas de sua origem efetiva, o ano de 1492”²⁷. É a partir do descobrimento da América (do outro) e a sua exploração que a modernidade encontra campo para se iniciar.

O primeiro grande pensador moderno foi René Descartes e, para tratarmos de pensamento moderno é essencial que se fale de seu “Discurso do Método”.

4.1. René Descartes

O pensamento cartesiano parte do aparente, do fenômeno, do *factum*. No entanto não se tem a crença de que o real é verdadeiro. Para a modernidade aquilo que captamos do mundo pode ser, e na maioria das vezes é, falso, por isso teríamos que afastar nossa consciência de nossa corporeidade para assim, num movimento de negação e introspecção conseguir achar o verdadeiro. “Não que imitasse, para tanto, os céticos, que

²⁷ DUSSEL, E. 1492 *O Encobrimento do Outro*. p. 187-188.

duvidam só por duvidar e fingem ser sempre indecisos: pois, ao contrário, todo o meu propósito propendia apenas a me certificar e remover a terra movediça e a areia, para encontrar a rocha ou a argila.”²⁸

Vê-se, portanto que toda a teoria cartesiana e, depois, todo o paradigma moderno, tem por base a dúvida. No entanto, para que se possa duvidar de tudo não se pode duvidar da própria dúvida, nem do sujeito pensante que duvida. Assim o próprio pensamento e o sujeito passam a ser a base e o dado fundamental do qual são deduzidas todas as outras coisas, ou seja, a totalidade é baseada no sujeito, no *cogito*.²⁹

Outro pressuposto daí retirado é o de que é possível separar o pensamento da faticidade (*res cogitans* e *res extensa*), tomando esta apenas como rechaço e tendo uma reflexão exclusivamente abstrata.

“Na modernidade, a dialética já não partirá da faticidade da compreensão existencial (...) para penetrar em direção ao ser que se impõe, mas *começará* por ser rechaço à faticidade sensível e *volta*, não um ir em direção ao oculto atrás, como negação e retorno para *dentro* da imanência da consciência”³⁰

Não mais agora a verdade se encontra no objeto, como no paradigma ontológico, agora a reflexão que busca a verdade inicia-se e termina no pensamento. A questão da dúvida Descartes explicita dizendo que o primeiro pressuposto para seu método “era o de nunca aceitar algo como verdadeiro que eu não conhecesse

²⁸ DESCARTES, René. *Discurso do Método*. p. 17.

²⁹ LUDWIG, Celso. Op. cit. p. 26.

³⁰ DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. p. 37.

claramente como tal; ou seja, de evitar cuidadosamente a pressa e a prevenção, e de nada fazer constar de meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito que eu não tivesse motivo algum de duvidar dele.”³¹ A verdade agora é uma idéia clara e distinta, da qual não há nenhum motivo para se duvidar, e portanto, confunde-se com a certeza. É a verdade epistemológica.

Uma verdade ainda objetiva, que nada tem de cético ou culturalista, já que para Descartes utilizando-se este método, todos chegariam à mesma conclusão, exceto se cometessem algum erro.

O universo agora é tido como uma máquina que segue leis matemáticas universais, e essas leis simplesmente racionais, são reais, verdadeiras e atingíveis pelo homem.

Finalizando, para Descartes, “mesmo o que aparentemente não é pensamento, não é idéia, se reduz fundamentalmente em *ser pensado*, em *ser idéia*. O sistema que procede desta forma é o *idealismo*.”³²

Resumindo, cinco pontos da filosofia cartesiana devem ser ressaltados para posterior estudo:

- Certeza da dúvida e do “*ego cogito*”
- Sujeito pensante como fundamento para entender a totalidade

³¹ DESCARTES, R. Op. cit. p. 11.

³² LUDWIG, C. Op. cit. p. 29.

- Método que rechaça o real e se volta para o pensamento puro.
- Verdade como certeza.
- Redução de tudo a idéias.

4.2. Kant

A partir do idealismo cartesiano, Immanuel Kant constrói sua teoria do conhecimento.

Para Kant, todo o conhecimento, assim como em Descartes, nasce da experiência, “Não se pode duvidar de que todos os nossos conhecimentos começam com a experiência”³³. No entanto, Kant modifica a forma de se pensar a experiência. Para ele, “nosso conhecimento empírico [é] um composto daquilo que recebemos das impressões e daquilo que a nossa faculdade cognoscitiva lhe adiciona”³⁴

Já que colocamos algo nosso em toda a experiência com objetos, não mais é possível, na teoria Kantiana, chegar a uma verdade no objeto, como em Descartes. Há uma mudança na localização da verdade, que explicaremos a seguir.

Temos contatos com o objeto por meio do fenômeno. Este tem uma matéria e uma forma. A matéria é variável, e por isso não lhe interessa. A forma, no entanto, segue um padrão, e a partir desse padrão é possível atingir um conhecimento afastado das sensações.

³³ KANT, Immanuel. *Crítica à Razão Pura*. p. 03.

³⁴ KANT, I. Idem. Ibidem.

Isso já responde à questão que interessa a Kant responder, qual seja: “será possível um conhecimento independente da experiência e das impressões dos sentidos?”³⁵, esse conhecimento é por ele chamado de “conhecimentos *a priori*”, que é aquele independente de qualquer experiência. Não são como os empíricos, chamados *a posteriori*.³⁶

“Ora, é fácil demonstrar que no conhecimento humano existem realmente juízos de um valor necessário, e na mais rigorosa significação universal; por conseguinte, juízos puros, “*a priori*”. Se se quer um exemplo da própria ciência, basta reparar em todas as proposições da Matemática. Se se quer outro tomado do bom senso, pode bastar a proposição de que cada mudança tem uma causa.”³⁷

Ou seja, para Kant, é possível um conhecimento puro *a priori*, que não depende da experiência empírica para se formar, um conhecimento transcendente, que ultrapassa toda experiência sensível e dela independe, que é universal e necessário.

A verdade, então, passa a ser criada no sujeito, o real passa a estar na idéia, por isso “idealismo”, como em Platão e todos o real se transfere para dentro do sujeito.

O método kantiano explica melhor: intui-se, empiricamente, o objeto. Dessa experiência retira-se tudo o que é sensível, buscando-se a intuição pura (modo como um conhecimento se refere imediatamente aos objetos), que é *a priori*.³⁸

³⁵ KANT, I. Idem. *Ibidem*.

³⁶ KANT, I. Idem. *Ibidem*.

³⁷ KANT, I. Idem. *Ibidem*.

³⁸ KANT, I. Idem. *Ibidem*.

A partir disso temos as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e do conhecimento, que "são os modos próprios de se conceber as coisas"³⁹.

Observa-se, portanto, a passagem da verdade descoberta para a verdade construída, do realismo para o idealismo e do centro no objeto para o centro no sujeito.

O conhecimento *a priori* no entanto não tem conteúdo. É pura forma, por apenas essa ser transcendental. O que trará ao pensamento que se segue um exagerado formalismo.⁴⁰

Por não se aplicar a nenhum objeto, o conhecimento volta-se ao próprio ser, em forma de regras de conduta, de princípios formulados pela razão, utilizando o método exposto acima, para definir uma ética universal. E esse é o centro da teoria ética kantiana. O agir deve ter por base princípios transcendentais formais formulados pela razão.

Na teoria kantiana, são pontos importantes então:

- A impossibilidade de se encontrar a essência do objeto.
- A possibilidade de se construir um conhecimento transcendental.
- A falta de conteúdo desse conhecimento.
- A construção do real na consciência do sujeito, o idealismo.
- A forma pura das idéias *a priori*.

³⁹ Ludwig C.. Op. Cit. p. 31.

⁴⁰ Exemplo no Direito pode ser retirado da obra de Hans Kelsen, tido como neo-Kantiano, em Teoria Pura do Direito

- A subsunção de qualquer agir à uma moral baseada nos valores criados pela razão.

4.3. Hegel

Antes de entrar propriamente em Hegel é importante ressaltar o pensamento de Fichte e Shelling. O primeiro supera Kant ao desvendar o que está na filosofia deste, qual seja, o eu absoluto e um sistema da razão pura, dizendo que sem esses conceitos não há harmonia no pensamento kantiano. “O ponto de chegada kantiano havia sido a impossibilidade de um sistema da razão pura. Fichte, pelo contrário, pensa que tal sistema tinha sido formulado veladamente por Kant e já não parte, então, da faticidade empírica, mas da subjetividade.”⁴¹ Desta forma não há mais coisa em si, já que o eu é absoluto e o “fundamento é o ato pelo qual o eu se dá a si mesmo tudo o que pode ser objeto”⁴², ou seja, o eu põe o eu numa infinitude sistêmica.

Ocorre, portanto uma volta ao platonismo ao se abandonar totalmente o *factum*. Claro, completamente diferente no método involutivo, mas ainda assim nota-se a dialética platônica descrita acima.

Já Schelling parte do eu absoluto de Fichte para criar a tese da auto-consciência. “Em Fichte há ainda um termo antitético do eu dividido, o não-eu, que surge no absoluto. Esse não-eu é como que uma leve exterioridade.”⁴³ Schelling não vê necessidade

⁴¹ DUSSEL, *Método para uma filosofia da libertação*. p. 48.

⁴² IDEM. p. 53.

⁴³ IDEM. p. 61.

dessa exterioridade já que o eu é absoluto e nada há fora dele. O processo do conhecimento se torna um processo de auto-consciência. Sendo o mundo externo um pré-conceito do qual devemos nos libertar.

Hegel já tem em mente este eu absoluto que se dá a conhecer a si mesmo.

Há dois caracteres importantes em Hegel: parte da subjetividade absoluta. Aqui não há nenhum conteúdo, só forma. Um absoluto que ao mesmo tempo nada é em particular.

Essa dialética de opostos, que vão se encontrar em uma síntese é uma das marcas do pensamento hegeliano. Para ele o trabalho intelectual seria exatamente esse, o de fazer a síntese de opostos, fazendo surgir a unidade da multiplicidade.

Desta forma também o absoluto é o fim da teoria deste autor. Numa totalidade resultante da síntese de opostos é que se encontra o essencial, que é o verdadeiro.

Nada mais há fora da totalidade. É o retorno ao absoluto, agora com significado.

Vale reforçar a idéia de que essa realidade se passa dentro da razão, nada tem de materialista nesse pensamento, e nada existe fora da totalidade ontológica.

4.3.1. Dialética Hegeliana

Nos deteremos agora na dialética Hegeliana, que será essencial para se compreender a forma de pensamento moderna já que “será a expressão acabada do idealismo alemão”⁴⁴

Por dialética entende-se o “caminho, um movimento radical e introdutório àquilo que as coisas são.”⁴⁵

Todos os autores que tratam do assunto partem do *factum*. Descartes e Kant, como vimos, Platão, Aristóteles, Husserl,

Esta pequeníssima síntese do pensamento Hegeliano, que Dussel aprofunda com maestria em “Método para uma filosofia da Libertação” já nos serve aqui, principalmente por haver dois pontos centrais:

- A noção de totalidade
- O eu absoluto.

A partir disso Hegel diz que tudo parte do absoluto indeterminado, com a tese e antítese do “ser, puro ser” e “nada, puro nada”.

O método hegeliano diz que pensamento deve fazer a unificação dos opostos, ou seja, da multiplicidade achar a unidade, já que cada parte só existe em relação ao todo.

Hegel, apesar do sistema absoluto, parte do *factum*, do *factum* se chega ao sistema absoluto e daí para completar o ciclo num absoluto com significado, onde se encontra o verdadeiro.

⁴⁴ DUSSEL, E. *Método para uma filosofia da libertação*. p. 48.

⁴⁵ DUSSEL, E. *Idem*. p. 17.

4.4. Direitos Humanos na Modernidade

Com a ascensão do capitalismo e da burguesia e, como veremos mais a frente, com as filosofias cartesiana e Rousseauiana na França, e de Francis Bacon, Locke e Hume na Inglaterra, há nova virada na história dos Direitos Humanos.

Como vimos, no séc. XIII há o estabelecimento do poder da nobreza em detrimento do poder real, junto com a sujeição do rei à lei. Já no séc. XVIII há a primeira “universalização” de Direitos, se tivermos em mente que essa universalização é apenas formal, ou seja, que se determinam direitos a todos, independentemente de classe ou nobreza formalmente, sem a preocupação com a efetividade desses direitos.

4.4.1. Estados Unidos

“Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem no estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade; nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança.”⁴⁶

Os Estados Unidos foram uma sociedade construída com mentalidade contrária aos privilégios classistas, ou seja, essa sociedade pregava a igualdade formal, não passando pelo

⁴⁶ Art. 1º da “Declaração do Bom Povo da Virginia.

feudalismo e sendo formados desde seu início por pessoas cuja religião, o protentantismo, incentivava a busca pelo lucro, a propriedade e o capitalismo, os Estados Unidos, quando se libertaram, em 1776, expressaram tal pensamento, em sua Constituição, cujo 1º artigo está exposto acima.

Para Comparato, este é o nascimento dos Direitos Humanos⁴⁷, foi o 1º documento em que a democracia e a soberania popular são afirmadas⁴⁸.

A diferença dessa universalidade de Direitos para com aqueles expostos na antiguidade é que aqui o titular do Direito não é Deus. O homem, por si só possui direitos.

Direitos esses fundamentados ainda no Direito natural, mas visto de outra perspectiva: “a **concepção subjetiva dos direitos naturais**, que desvincula e liberta progressivamente o indivíduo da sujeição a uma ordem natural e divina objetiva e lhe confere uma dignidade e um poder próprio e original quase que ilimitado, ou melhor, limitado somente pelo poder igualmente próprio e original do outro indivíduo, sob a égide da lei e do contrato social.”⁴⁹

4.4.2. França

Assim como os americanos se opuseram ao sistema de classes de seus colonizadores, a Revolução Francesa abole o sistema de classes para favorecer a classe burguesa em 4 de agosto de 1789.

⁴⁷ COMPARATO, F. K. Op. cit. p. 49.

⁴⁸ COMPARATO, F. K. Op. cit. p. 102.

⁴⁹ TOSI, G. Op. cit.

Assim como naquela, esta “déclaration vise avant tout l’homme-individu; né libre, l’homme demande à l’État la liberté d’être ou d’agir et non des prestations.”⁵⁰

A diferença para a Declaração Americana, é que aqui se pensa em caráter universal, ou seja, têm-se uma pretensão de verdade de que aquela idéia de liberdade deve ser levada a todos os povos. O que Roche e Paule chamam de caráter messiânico e universalista: “l’Assemblée ne crée pas les Droits de l’homme, mais elle les ‘reconnait’ et les ‘déclare en présence et sous les auspices de l’Être Suprême (...) [e] les droits proclamés sont ceux de tous les hommes et non ceux des seuls citoyens français de 1789.”⁵¹

Justifica-se, desta forma os Direitos Humanos com base no jusnaturalismo, na crença de que todos temos alguns direitos desde que nascemos, e que esses direitos são unos, que eles precisam ser alcançados, como teoremas, na visão de Hobbes⁵². Ou no dizer de Ximenes “O Jusnaturalismo Moderno, (...) [passa] a ser instrumento de um racionalismo subjetivista, abstrato e a-histórico. Deus deixa de ser visto como emanador das normas jurídicas e a natureza ocupa esse lugar, com um adendo: não é a natureza que dá aos homens esse entendimento, mas é ele mesmo, por meio da razão, que apreende esse conhecimento e o coloca em prática na sociedade. A partir de certos princípios, procura-se construir, dedutivamente, rígidos e exaustivos

⁵⁰ Declaração visa antes de tudo o homem-indivíduo; nascido livre, o homem exige do Estado a liberdade de ser ou de agir e não prestações. ROCHE e POUILLE. *Ob. Cit.* p. 17.

⁵¹ ROCHE, J e POUILLE, A. *Op. Cit.* p. 17.

⁵² BOBBIO, Norberto. *A era dos Direitos.* p. 19.

sistemas de Direito Natural, dotados de validade universal e perpétua.”⁵³

Essa universalidade, no entanto, nasce num dado contexto histórico e tem base na filosofia moderna. Sendo assim ela nasce, como veremos mais à frente, eurocêntrica, subjetivista e excludente, e isso acaba por afetar todo o pensamento sobre os Direitos Humanos.

Da mesma forma é impossível não pensar o conceito de liberdade burguesa dentro dos moldes idealistas kantianos. A liberdade individual, formal, em que o sujeito é livre para conceituar, dominar e apreender objetos. Uma liberdade que ao mesmo tempo que liberta o sujeito, aquele inserido num mundo, num sistema, identificado sobre um fundamento em uma totalidade, aprisiona, tortura e mata o não-ser, o outro⁵⁴

Nota-se desta forma porque a solidariedade, a fraternidade foram esquecidas durante a revolução francesa. Como pode o sujeito individualizado ter compaixão? Só há fraternidade entre aqueles que se respeitam como sujeitos, não como sujeito e objeto, dominante e dominado.

4.5. Críticas à Modernidade

As primeiras críticas a este modelo idealista de pensamento vêm ainda dentro da Modernidade, primeiro e mais importante para nosso estudo são as críticas de Marx, depois,

⁵³ XIMENES, Julia Maurmann. *Reflexões Sobre o Jusnaturalismo e o Direito Contemporâneo*.

⁵⁴ Veremos mais à frente, com base na teoria dusseliana como os atos heróicos ao universalizar este pensamento eliminam a exterioridade.

temporalmente, Nietzsche, a fenomenologia, o existencialismo (como o de Heidegger) e a Escola de Frankfurt.

Aqui trataremos dos mais importantes para o nosso objetivo, Marx e a Escola de Frankfurt.

4.5.1. Marx

Vê-se que toda filosofia nasce de um momento histórico e reflete as lutas da época. A teoria marxista nasce num contexto histórico importantíssimo, qual seja, a revolução industrial do séc. XIX. Marx tem sua filosofia pautada no materialismo dialético, que ao contrário de Hegel apóia-se história para pensar na exterioridade, no outro, no excluído.

Marx vai falar da ontologia do capital e, portanto, do sistema capitalista. Diz que o fundamento do sistema capitalista é o capital e todo o mundo é interpretado através dele. Desta forma tudo o que está fora do capital é o não ser. “*Más allá* del horizonte que el capital constituye, como lo absolutamente ‘diferente’ (...) se encuentra el ‘no-capital’, la exterioridad, el otro (como alguien, como ‘sujeto vivo’): el trabajador como capacidad y subjetividad creadora de valor.”⁵⁵

O princípio dessa teoria era o trabalho e, com ele, o trabalhador é pura exterioridade sem significado. “Como ente intramundano, como cosa ante la conciencia, como mercancía posible pero actualmente no-mercancía, el trabajador, su trabajo es pura negatividad.”⁵⁶

⁵⁵ DUSSEL, E. *La producción teórica de Marx*. p. 137

⁵⁶ DUSSEL, E. *Idem*. p. 141.

Assim, o trabalho é exterioridade criadora da totalidade, já que a única fonte criadora de riqueza para Marx é o trabalho. É a totalidade dependendo da exterioridade.

A luta marxista é, então, como filosofia, o primeiro grito dos excluídos na modernidade européia. É também a primeira vez que se tem a idéia de um Estado que deve fornecer serviços ao povo, não apenas o Estado defensor da propriedade e da ordem, mas um Estado que atua na economia para propiciar certos direitos a todos, independente de seu nível econômico. “Já não bastava o ‘Estado de Direito’. Colimava-se o ‘Estado Social de Direito’”⁵⁷.

É baseado na igualdade, e será a base para a igualdade em sentido material, como mais à frente explanará Boaventura de Souza Santos, conceito não de igualdade de tratamento, outrossim, o tratamento desigual para compensar desigualdades reais, afim de atingir uma igualdade de condições entre os indivíduos.

A teoria marxista e a luta trabalhista, quase sempre coligados, fizeram eclodir os primeiros direitos fundamentais de segunda geração, quais sejam, os direitos sociais, culturais e econômicos. Da mesma forma as codificações que se seguiram incluíram em seus textos partes dessa teoria na forma de direitos sociais. “As aspirações do proletariado encontram ressonância em documentos famosos. Esses buscam ajustar o pensamento político à emergência de um novo ator social.”⁵⁸ Desta forma se demonstra

⁵⁷ HERKENHOFF, J. B. Op. cit. p. 59.

⁵⁸ HERKENHOFF, J. B. Idem. Ibidem. p. 59.

a fragilidade dos direitos liberais e de toda a filosofia que o marca, a subjetividade, o idealismo e a dominação.

A junção entre os ideais democráticos liberais e os direitos sociais marxistas geram o que Pouille e Roche chamam de "démocratie sociale: société fondée sur la démocratie politique mais où sont satisfaites les exigences fondamentales de l'individu quant à des conditions de vie que lui garantissent l'épanouissement de sa personnalité humaine grâce aux droits économiques et sociaux"⁵⁹

Esta entrada de novos atores é a modificação do mundo pelo outro. Assim Marx rompe com as bases da subjetividade burguesa, do eu absoluto, da simples in-volução ao pensamento totalizante e, com base no materialismo histórico, busca uma nova forma de pensar com base não mais no idealismo, mas na história e na concretude. Busca um novo modelo de Estado baseado na coletividade e um novo modelo de sociedade baseado não mais no capital, mas no trabalho.

4.5.2. Outras críticas

Após Hegel e Marx, houve ainda autores importantes na modernidade, como Schopenhauer e seu negativismo baseado na vontade, ou Nietzsche, que baseado em Schopenhauer, cria a teoria da Vontade de potência, ou vontade de poder, como justificação da moral, retirando da razão, da religião e do

⁵⁹ ROCHE, J. e POUILLE, A. Op. Cit. p. 26

fetichismo (por isso sua morte de Deus) a base para a valoração de algo.⁶⁰

Esta é a maior contribuição da filosofia de Nietzsche, o anti-fetichismo, como bem diz Dussel: “Daqui, então, que se deveria perguntar qual o verdadeiro sentido das palavras de Nietzsche, quando exclamou: ‘Matamos a Deus – tu e eu. Todos nós somos seus assassinos’ (...) penso que a fórmula nietzscheana – que tem outro sentido que a hegeliana – é ambivalente, mas num sentido pode ser aceita pela filosofia da libertação latino-americana: a divindade da Europa morreu.”⁶¹

Além dele, outros autores em diversos campos começam a retirar a razão, o ego, o cogito, do centro de todo o pensamento, como fez Freud na psicologia ou Einstein na física. O primeiro dizendo que o “id” é a nossa principal base de ação, destronando a razão. E o segundo ao relativizar as certezas absolutas da física newtoniana, como espaço e tempo.

A Escola de Frankfurt é outra figura importante neste contexto. Autores como Horkheimer, Adorno e Walter Benjamin, definidos como pós-marxistas fazem uma das mais severas críticas ao modo de pensar anterior a eles: A da razão instrumental.

Para Horkheimer a razão que “sempre esteve essencialmente relacionada com o sujeito”⁶², se tornou objetiva ao transcender-se e que ela passa por uma crise que “consiste basicamente no fato de que o pensamento ou se tornou incapaz de

⁶⁰ Ver mais em NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*.

⁶¹ DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*. p. 53.

⁶² HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. p. 16.

conceber tal objetividade ou começou a negá-la”⁶³. Desta forma há um processo de formalização da razão.

Os princípios passam, portanto, a ser criados fora da razão, portanto “de acordo com tais teorias o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau”.⁶⁴ O contrário do que tentavam os filósofos modernos, como Kant, que queria determinar se uma ação era boa e ou má através da razão pura, utilizando os imperativos categóricos e fechando o ciclo dialético de objeto-sujeito-objeto.

Por isso razão instrumental, a razão se transformou em mero instrumento para atingir um fim sem questionar se este fim é bom. O pensamento esqueceu-se da tópica dialética aristotélica e ficou apenas com sua teoria científica pretensa e falsamente neutra.

Claro que esta filosofia tem um contexto, a segunda guerra mundial, o extermínio de judeus, os campos de concentração, as câmaras de gás, e outros exemplos que mostram exatamente o que Horkheimer criticava, a razão sendo utilizada para certos fins sem o questionamento de se estes fins eram bons ou não.

Daí a necessidade de se basear a filosofia num novo âmbito que não mais a razão subjetiva (no sentido de estar baseada no sujeito, mesmo que se transcenda no eu absoluto) e instrumental.

⁶³ HORKHEIMER, M. Idem. p. 17.

⁶⁴ HORKHEIMER, M. Idem. p. 18.

5. PARADIGMA DO AGIR COMUNICATIVO

Não nos dedicaremos aqui a estudar a fundo a teoria comunicativa habermasiana, mas sim algumas de suas figuras centrais, que serão base para se construir uma teoria latino-americana. Habermas parte da teoria crítica da Escola de Frankfurt, na qual sucede a primeira geração de pensadores.

Habermas faz uma crítica radical da razão e da sociedade capitalista. Ele parte da mesma crítica feita por Adorno e Horkheimer de que a razão se tornara mera adequação entre meios e fins. “Habermas argumentou que a ciência, e até mesmo aspectos da filosofia, havia cessado de ter um papel crítico na determinação do valor dos fins a serem perseguidos”⁶⁵. Desta forma a ciência se tornou ideológica, já que não há mais hermenêutica, crítica, e opressora, já que fazia o ser humano empobrecer culturalmente, já que só se dá ênfase ao conhecimento técnico, para o benefício do capital⁶⁶.

Há, portanto necessidade de uma nova teoria, comprometida com a transformação social e política.

Ao contrário da 1ª geração de pensadores frankfurtianos Habermas sai do negativismo e cria uma nova forma de se pensar a razão, a teoria da ação comunicativa, que é a ação que “conta com um processo cooperativo de interpretação no qual os

⁶⁵ LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais*. p. 209.

⁶⁶ Sobre a cultura na sociedade capitalista ler ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade*.

participantes se relacionam simultaneamente nos mundos objetivo, social e subjetivo”.⁶⁷

Para Habermas, a linguagem “é justamente a única coisa que podemos conhecer segundo sua natureza”⁶⁸ e portanto deve ser o ponto central da razão.

Nesse ponto há a guinada lingüística onde se destrói alguns conceitos centrais da modernidade. O primeiro é a subjetividade da razão. Centrada na linguagem a razão passa a ser intersubjetiva. Não existe mais um “eu absoluto” de Fichte ou um “eu que conhece a si mesmo por auto-consciência” de Schelling. Há, outrossim, uma pluralidade de sujeitos dentro de um mundo, o “mundo da vida”, que com base em pressupostos de validade se comunicam e a partir dessa comunicação entram em acordo. A partir desse acordo, junto com o princípio da universalização⁶⁹ têm-se normas morais válidas.

As pretensões de validade que devem ser aceitas pelo sujeito numa condição ideal de comunicação são: “pretensão de compreensibilidade da comunicação, pretensão de verdade do conteúdo, pretensão de correção (de justiça) do conteúdo normativo e pretensão de sinceridade e autenticidade relativas ao mundo objetivo.”⁷⁰

Já o princípio universalizante diz que os efeitos de uma norma observada universalmente possam ser aceitas sem coação pelos concernidos. É o que dá caráter universal às normas,

⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. *The theory of communicative action*. p. 120 in LECHTE. *Op. cit.* p. 211. Ainda no tema ver a página 53 da mesma obra, onde se explica a diferença dos três mundos.

⁶⁸ HABERMAS, J. Idem. p. 1 in ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. p. 25.

⁶⁹ LUDWIG, C. L. *Op. Cit.* p. 60.

⁷⁰ LUDWIG, C. L. Idem. p. 57.

apesar de se ter em mente não mais uma verdade atemporal e imutável, outrossim uma verdade histórica e social.

5.1. Direitos humanos na pós-modernidade

A pós-modernidade de Habermas, como vimos, foca-se na crítica ao pensamento europeu moderno, à imposição de verdades subjetivas como universais e ao domínio da técnica e do positivismo.

Não houve, como no caso dos paradigmas anteriores, um texto ou codificação que transpassasse esse modo de pensar e seus princípios, já que a última grande declaração, a Declaração Universal dos Direitos Humanos tem como base a universalidade dos Direitos e na naturalidade destes.

No entanto a forma de se interpretar os Direitos Humanos em Jürgen Habermas é de especial relevância. Principalmente agora quando grandes potências imperialistas utilizam-se do discurso universalista dos Direitos Humanos para invadir culturas diferentes.

O contexto histórico como vimos é a da saída do positivismo neo-kantiano, onde se via uma corrente muito forte que levava ao ceticismo e, no caso dos Direitos Humanos, a multiculturalização, ou seja “Como justificar, nessas condições, a atualidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos, erigida sobre fundamentos iluministas, racionais e humanistas, num somatório (desequilibrado) de insumos das correntes liberal e socialista da modernidade? Como defender a idéia de ‘direitos iguais e inalienáveis como fundamento da liberdade e da paz no

mundo'? Como insistir da afirmação de que 'todas as pessoas são dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras em espírito de fraternidade'? Como universalizar tais direitos, construídos historicamente na tradição ocidental, sem conferir-lhes feições imperialistas?"⁷¹

Habermas é um dos muitos autores a dar uma resposta multiculturalista a esse questionamento, qual seja, a "ação intercultural comunicativa em busca de consensos éticos"⁷².

É a pura aplicação do cerne de toda sua filosofia, qual seja, o diálogo intersubjetivo baseado em pressupostos ideais de validade e utilizando-se do princípio da universalização. A partir desse diálogo se chegariam a consensos posteriores, como se fosse uma síntese entre os princípios pré-modernos de uma cultura e os Direitos Humanos aceitos ocidentalmente.

6. FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO

É inegável a colaboração filosófica habermasiana, tanto na crítica à razão instrumental quanto no campo ético ou jurídico. Ainda mais no contexto citado, de superação do positivismo e da razão instrumental. No entanto, queremos aqui dar outra saída ao tema. Mostrar que latino-americanamente é possível demonstrar como a filosofia de Habermas continua excludente e dominadora,

⁷¹ Alves, José Augusto Lindgren. *A Declaração dos Direitos Humanos na Pós-Modernidade*.

⁷² Alves, J. A. L. Idem.

já que não ultrapassa os limites da totalidade, do “mundo-da-vida” e como é possível dar base à universalidade dos Direitos Humanos, dando-lhes maior eficácia e sem cair no imperialismo.

A crítica a Habermas começa pela noção de história como consenso racional. Não se tem mais a noção de luta de classes, de materialismo dialético. Para Habermas as mazelas do capitalismo são superadas com a teoria comunicativa, o que realmente não concordamos, já que o capitalismo e a exclusão são irmãos.

Outra crítica que se faz a Habermas é feita por Lechte, a respeito dos pressupostos da comunicação, “a dificuldade é que Habermas analisa a linguagem por meio de um modelo ideal baseado em um emissor e um receptor hipotéticos”⁷³. Desta forma ele ignora as disparidades fáticas, inutilizando sua teoria para os povos oprimidos da América Latina.

“Chamamos ‘filosofia da libertação’ ao discurso estritamente filosófico, saber científico-dialético, que dá prioridade temática (...) à práxis de libertação do oprimido”⁷⁴.

A partir dos conceitos dados veremos mais a fundo a teoria dusseliana, a começar pelos seus conceitos essenciais, totalidade, alteridade, proximidade, face-a-face, analética, o mesmo, dominação e libertação.

A base da filosofia de Dussel é a cotidianidade. “La cotidianidad vigente significa el mundo de la vida cotidiana; ese mundo concreto, ahora y aquí en Viedma, un día de 1972. Ese es

⁷³ LECHTE, J. Ob. cit. p. 213.

⁷⁴ DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. p. 247. ✕

el punto de partida del pensar filosófico, y si el pensar filosófico partiera de cualquier otro punto, ya partiría desde el aire y comenzaría perdiendo pie.”⁷⁵

Por isso deve-se falar da importância da questão espacial. Dussel não utiliza o espaço da física newtoniana, ou o espaço existencial da fenomenologia, já que esses espaços não contêm os conflitos inerentes à realidade. Tampouco a abstração destes espaços pode perceber as fronteiras determinadas por povos e nações, os limites impostos a classes ou raças. “Trata-se então de levar a sério o espaço, o espaço geopolítico. Não é a mesma coisa nascer no Pólo Norte, em Chiapas ou em Nova Iorque”⁷⁶

Na geopolítica é importante enfatizar que não mais há o eurocentrismo, como na época colonial, nem tampouco o mundo dividido em 2 blocos, como há algumas décadas atrás foi objeto de análise pelo autor. No entanto o processo de globalização não alterou o caráter exploratório dos países periféricos, ao contrário, agravou-o, já que a movimentação de pessoas não segue a liberdade que o capital tem de entrar e sair de mercados, por isso a expressão “libertação da América Latina” continua sendo aplicável mesmo depois do fim da era nacionalista.

Resta saber como partir desta cotidianidade, e a primeira noção para compreender a teoria da libertação é a do **horizonte**. “Horizonte viene del griego *horizo* que significa ‘delimitar’”⁷⁷. Este horizonte delimita o nosso mundo, nossa totalidade.

⁷⁵ DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. p. 86

⁷⁶ DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação na América Latina*. p. 09.

⁷⁷ DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. p. 87.

É a partir do mundo que compreendemos o que nos é dado. Quando algo vem de fora do meu mundo me pergunto “o que é?” e não encontrando nenhuma relação com alguma de minhas experiências, não o compreendo. Portanto, “El ‘círculo’ (*circum*), como totalidad de mi mundo, es el horizonte de mi mundo y ese horizonte abarca todo lo que es.”⁷⁸

Desta forma existe-se, cotidiana e ingenuamente dentro do mundo. Se aceita o mundo sem crítica, é a prisão dentro do “mesmo”. E este modo de compreender as coisas é a “compreensão existencial”⁷⁹.

À compreensão existencial defronta-se a “‘comprensión fundamental’. *Fundamental*, en el sentido que es una comprensión que se abre a lo que en filosofía llamamos el ‘fundamento’.”⁸⁰ É o pensamento para conhecer o ser, que parte da totalidade de sentido.

O fundamento se confunde com o **projeto**, que é um objetivo futuro. O fundamento, portanto tem uma dimensão, além de espacial, temporal. “A filosofia européia deu preponderância quase exclusiva à temporalidade, e, com razão, privilegiou a fundamentalidade do futuro, do projeto”⁸¹, assim, “el fundamento de lo que llamé mundo (el de mi barrio, por ejemplo) no es simplemente lo que se está dando, sino que es principalmente el proyecto de existencia que soy”⁸².

⁷⁸ DUSSEL, E. Idem. Ibidem.

⁷⁹ DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. p. 88.

⁸⁰ DUSSEL, E.. Idem. p. 89.

⁸¹ DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação na América Latina*. p. 30.

⁸² DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*. p. 93.

Aqui entramos numa das mais importantes figuras para este paradigma, a **totalidade**, o mundo, e para tanto será necessário o uso dos conceitos modernos vistos acima.

6.1. Totalidade

A noção de **totalidade** de Dussel é central. A partir da superação dela é que se percebe a exterioridade, a diferença. Como vimos, para ele, mundo é a totalidade de sentido compreendida pelo horizonte fundamental⁸³. Esse mundo é uma totalidade, e todos os entes fazem parte dela, este mundo **cotidiano** é o fundamento “porque é a partir da cotidianidade que se pode abstrair ou precisar qualquer objeto parcial de consideração”.⁸⁴ Forma-se a partir disso um sistema, na verdade um meta-sistema, que engloba os demais, um sistema de sistemas.

Fundamento é aquilo sobre o que se erige algo, e sobre o fundamento primeiro nada se pode dizer. É o ser da filosofia clássica, a unidade, o absoluto, que apenas “é”. O fundamento define a totalidade e assim, traça seus limites. Isso desde Parmênides, com a assertiva de que “o ser é, o não ser, não é”.

Compreendendo o conceito de totalidade junto com a noção de espaço como campo de batalha, vê-se que essa totalidade, que na prática significa o centro, a Europa colonialista, os Estados Unidos em relação aos povos oprimidos, o homem que vitimiza a mulher, o branco em relação ao negro...

⁸³ DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação na América Latina*. p. 29.

⁸⁴ DUSSEL, E. *Idem*. p. 31.

6.2. Conhecimento

A **dialética** é “a passagem (*dia-*) de um horizonte ou fronteira para outro horizonte ou âmbito”⁸⁵. É o processo pelo qual se amplia as fronteiras do mundo, expandindo-o. Com isso tem-se um mundo dinâmico, diferente da concepção parmenídica de imutabilidade do ser. Esta dialética se dá tanto espacialmente, com novas experiências, com o contato com novos fenômenos, quanto temporalmente, com recordações e tradições (passado) e novos planos (futuro).

Assim o conhecimento é dialético, passa-se de um horizonte a outro e, como dito, parte de um pressuposto (fundamento, mundo, ser) como pano de fundo para se conhecer o novo, que passará a fazer parte do meu mundo. A essa relação homem-ente dá-se o nome de proxemia. Através da proxemia a coisa ganha valor. Transforma-se num instrumento, numa coisa-sentido, algo para se utilizar para atingir o projeto (fundamento).

Aqui há nota importante de que o objeto se apresenta como fenômeno, não interessando se é só aparência ou a coisa em si.

O homem, portanto descobre e cria sentido às coisas. Primeiro descobre, quando depara-se com o objeto, é o conceito. E cria, quando o transforma em mediação e a valorando, dependendo da importância que aquele item tenha para atingir seu projeto.

⁸⁵ DUSSEL, E. Idem. p. 34.

6.3. Exterioridade

“Entre os entes ou coisas que aparecem no mundo (...)há um absolutamente *sui generis*, diferente de todos os outros. (...) o rosto de outros homens”⁸⁶ que nos aparecem como exterioridade, como liberdade resistente à totalização instrumental. É algo que está fora do meu mundo, que não entendo e não controlo, o oprimido, aquele excluído do sistema que luta por seus direitos. E é a partir do oprimido que poderá se basear a crítica à totalidade e diagnosticar as doenças estatais. Além disso, sem a liberdade do outro não há sentido, não há liberdade nem pessoa.

Deve-se ter em mente também que o outro não necessariamente é uma pessoa, pode ser um grupo, um sexo, uma raça, excluída da totalidade.

Na ética da totalidade se vê o fenômeno da totalização da exterioridade, ou seja, a colocação do “outro” no “o mesmo” apenas como ente para ser utilizado, esta totalização se dá por meio da alienação. “É fazer-lhe perder seu ser ao incorporá-lo como momento, aspecto ou instrumento do ser de outro.”⁸⁷

Já se tem o outro aqui como objeto ou inimigo perigoso que deve ser dominado pedagógica, psicológica, erótica, cultural e economicamente.

Aqui entra uma figura deveras importante para uma das questões mais complicadas no trato dos Direitos Humanos na atualidade, o mito civilizatório.⁸⁸

⁸⁶ DUSSEL, E. Idem. p. 46.

⁸⁷ DUSSEL, E. Idem. p. 58

⁸⁸ DUSSEL, E. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad. p. 14.

6.4. Mito Civilizatório

Este mito diz que a Europa é mais civilizada que os países periféricos, e por isso há uma obrigação moral de desenvolver estes países e lhes dar de presente a cultura mais evoluída.

A partir disso legitima-se toda a exploração dos países latino-americanos, africanos e asiáticos com o termo “desarrollo”⁸⁹. Este dever de passar sua cultura “superior” aos povos “atrasados” dá ao europeu (na época da colonização) e aos americanos (ao desbravar o oeste e invadir países utilizando-se do discurso dos Direitos Humanos) o direito de punir, escravizar e matar aqueles que não se encaixem na forma de pensar imposta e dominadora.

Da mesma forma faz a religião fetichista e totalizadora. Em nome de uma verdade ela se dá o direito de matar. “Se propone de manera ambigua y de difícil interpretación, por una parte, al fundador del cristianismo que es un crucificado, una víctima inocente en la que se funda la memoria de una comunidad de creyentes la Iglesia; y, por otra, se muestra a una persona humana moderna, con derechos universales. Y es justamente en nombre de una tal víctima y de tales derechos universales que se victimiza a los indios. (...)Es un proceso de racionalización propio de la Modernidad: elabora un mito de su bondad ("mito civilizador") con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del Otro”⁹⁰

⁸⁹ DUSSEL, E. *El Encubrimiento Del otro hacia el origen Del mito de la modernidad*. p. 20

⁹⁰ DUSSEL, E. *Idem*. p. 55-56.

6.5. Analética

Vimos então que o fundamento da totalidade é a exterioridade já que é a liberdade incondicionada no mistério da imprevisibilidade. "Analético quer indicar o fato real humano pelo qual todo homem, todo grupo ou povo se situa sempre além (ano-) do horizonte da totalidade."⁹¹ É o princípio da distinção no lugar da identidade.

Aplicando-se este princípio à dialética, descrita acima, não ficamos mais com a dialética totalizante e fechada num sistema de Hegel ou ainda com dialética negativa da crítica à modernidade. Pode-se construir um novo método.

Este método se pauta pela "interpelação do outro (do oprimido como exterioridade), operativamente como negação da negação (negação da opressão) e afirmação da exterioridade" E visa a libertação do outro, a América Latina, a mulher, o aluno, etc...

Com base nisso a ética dusseliana tem como mal a totalização da totalidade, ou seja, o fechamento em "o mesmo" com a negação da exterioridade. É o não ao outro, enquanto que o bem é o "sim-ao-outro", a justiça é baseada no amor, na abertura, no face-a-face com o outro, na práxis de libertação, na superação do "ethos" dominador que aprendemos desde uma pedagógica excludente, competitiva e centralizada no sujeito, "O ethos é a maneira como cada homem e cada cultura vivem o ser. Se há história do homem, há também história do ethos"⁹² e passando

⁹¹ DUSSEL, E. *Filosofia da libertação na América Latina*. p. 164.

⁹² DUSSEL, E. *Para Uma Ética de Libertação Latino americana*. p. 09

para um ethos de libertação, difícil de ser alcançado pois, como pergunta Dussel “¿Cómo puede haber un hábito cuya función consista en crear lo nuevo? ¿Cómo puede alguien habituarse ante lo siempre nuevo?”⁹³

A resposta, no entanto é possível, como logo abaixo explica “En cambio las virtudes reales del oprimido, no en tanto oprimido sino en cuanto exterior al orden vigente (...)son el punto de apoyo del *êthos* de la liberación, que el maestro de liberación sabe descubrir, revivir en su propia vida y cultivar en el Otro”⁹⁴

6.6. Filosofia da libertação e Direitos Humanos.

Com base nos conceitos apresentados podemos agora começar a construção de um novo conceito de Direitos Humanos, baseados na concretude da vida, na alteridade, e nos demais conceitos dusselianos.

Começamos por refutar alguns conceitos apresentados anteriormente. Não podem os Direitos Humanos ser aqueles dados por Deus ou qualquer outra divindade, ou ainda pela natureza, como no paradigma ontológico.

Vê-se na prática que a religião ou a “natureza” reflete o pensamento da classe dominante, como na defesa do sistema escravocata por Platão, ou da inferioridade da mulher por Aristóteles.

Em raras exceções a religião reflete o pensamento do dominado, como no caso do início do cristianismo. Mas, mesmo nesses casos há o problema de que quando essa classe se torna

⁹³ DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación*. Tomo II. p. 107.

⁹⁴ DUSSEL, E. Idem. p. 109.

dominante, a força do discurso divino será obstáculo quase intransponível para a liberdade e a dignidade do homem concreto.

“Deveríamos partir da práxis libertadora latino-americana para ver como um Tupac Amaru pôs realmente em questão o Deus-fetice da Cristandade colonial em sua rebelião de índios.”⁹⁵

O primeiro princípio no qual devemos basear a construção dos Direitos Humanos na América Latina é o do outro. Ora, se é no outro que encontramos fundamento de toda a filosofia da libertação, já que nós somos “o outro” é nele que devemos basear a construção dos Direitos Humanos. “O direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto (...) Seu direito (...) funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana.”⁹⁶

Os Direitos Humanos são, portanto, aqueles que defendem a vida digna do outro, àquele que está fora da totalidade, na periferia, em relação ao sujeito dominador. Nisso já vemos clara diferença em relação ao conceito clássico de Direitos Humanos.

É essencial a utilização dessa divisão entre dominados e dominantes porque como se verifica, desde o início do Direito, na Idade Antiga, passando pelo surgimento do conceito de Direitos Humanos na modernidade até agora, os Direitos nunca pertenceram a todos, outrossim a uma pequena parcela da população incluída numa totalidade de significado baseada no “ego conquero”, no “ego cogito”, no falo no campo machista da erótica), no branco ou no capitalista.

⁹⁵ DUSSEL, E. *Para uma ética da libertação latino-americana*. p 50.

⁹⁶ DUSSEL, E. *Idem*. p. 49

A partir desse princípio se quebra a noção abstrata de espaço. Seja a kantiana (que tem o espaço como uma das formas *a priori* da sensibilidade), a newtoniana ou a fenomenológica.

Tem-se agora o problema da determinação de quais os direitos que dão dignidade ao homem, que será objeto de estudo por Dussel em “Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación”, onde diz que o primeiro direito do oprimido é o direito à sua libertação.

Dussel também faz uma distinção entre o Direito vigente e o Direito utópico, sendo aquele o das classes dominantes e este “es un derecho utópico, ya que se funda en un proyecto que todavía ‘no tiene lugar’ (*oùk tópos*: sin lugar, utópico). El derecho utópico futuro se funda en el derecho que tiene todo hombre de ser libre, de ser señor de sí mismo.”⁹⁷

Os Direitos Humanos devem fazer parte do segundo grupo, obviamente, já que tem como objeto dar plenitude de possibilidades do ser humano se desenvolver dignamente.

O primeiro direito necessário para a libertação é o de viver. Em contraposição aos três direitos básicos da burguesia, “De esta manera, los derechos fundamentales del hombre burgués (ser libre para comprar en libertad) valen para los estrechos límites de los países centrales del capitalismo, y en su sentido real y universal, para la clase burguesa dominante en estos países.”⁹⁸

⁹⁷ DUSSEL, E. Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. p. 148.

⁹⁸ DUSSEL, E. Idem. p. 151.

O primeiro direito é o direito à vida, que se contrapõe ao direito absoluto do capital, qual seja, a propriedade privada. É um direito absoluto do homem enquanto tal, sobre o qual deve-se erigir qualquer outro direito.

O direito a vida aqui não é o mesmo que se trata na modernidade. Não é a vida do ser isolado em seu mundo, mas a vida dos oprimidos, de uma classe, de uma nação, ante qualquer outro direito. É a prevalência absoluta dos direitos humanos do excluído ante os direitos do capital, tal qual o direito à propriedade⁹⁹. “La sociedad futura, la que sobrevendrá y sobrevivirá a la nuestra, se apoya sobre el *derecho a la vida* de los oprimidos, principio que mide todo otro principio ético.”¹⁰⁰

Do direito à vida surgem outros direitos. O primeiro deles é o direito ao trabalho, não o trabalho vendido, não a exploração, mas o trabalho para si mesmo, tendo também direito ao fruto de seu trabalho. “El que trabaja para sí, para los suyos, para su clase, para su nación (...) es un hombre realizado, cumplido, éticamente reasumido en su mismidad.”¹⁰¹

E aqui é que vem então a talvez uma das maiores contribuições dusselianas para os Direitos Humanos. “El derecho al producto del trabajo funda la posibilidad efectiva del derecho del viviente, de la vida, al comer, vestir, habitar.”¹⁰²

⁹⁹ Vale lembrar a modificação também no direito à liberdade que Dussel faz a partir da liberdade incondicionada do “outro”, como descrito em capítulo anterior.

¹⁰⁰ DUSSEL, E. Idem. p. 153.

¹⁰¹ DUSSEL, E. Idem. Ibidem.

¹⁰² DUSSEL, E. Idem. p. 154.

7. CONCLUSÃO

Desta forma o Direito, e claro, os Direitos Humanos de modo especial, devem ser pautados na libertação dos povos oprimidos, que lembremos, são fundamento de toda totalidade, já que não pertencente a ela, para que haja a universalização dos direitos, desde aqueles da 1ª geração, que ficaram exclusivos da classe burguesa, como o direito a liberdade (tanto de escolha quanto de “elección” quanto a de “determinación”, ou o direito ao tratamento igualitário. passando por aqueles de 2ª geração, os sociais, que tentam encontrar uma saída para a exclusão causada pelo capitalismo totalizante dentro do próprio capitalismo, tarefa impossível. Até os de 3ª e quarta geração.

Conclui-se, portanto, que não há como se falar em Direitos Humanos universais que não baseados na vida, na exterioridade, na analética, no face-a-face, na destruição da práxis totalizante e opressora, e na luta dos povos oprimidos pelo seu direito à vida.

Pouco vale uma declaração de direitos universais que não elevem o direito à vida digna, ao fruto do próprio trabalho, à liberdade incondicionada do outro e ao trabalho como fonte reprodutora da vida como direitos humanos universais.

Por fim vale citar a conclusão de Enrique Dussel sobre o tema: “Para concluir podemos decir que los derechos básicos, no del orden capitalista vigente en nuestra América (en su mayoría, sea como centro o periferia) sino del derecho utópico o futuro, son los derechos a la vida, a la liberación de la vida de la muerte, el derecho de la vida al trabajo como actividad reproductora de la

vida; derecho al consumo de los bienes necesarios, de los bienes materiales y culturales, a las libertades políticas. Entre los derechos de la vida humana está el derecho a la integridad del propio cuerpo, dignidad absoluta, y por ello rechazo total, como acto inmoral por excelencia, de la tortura, de la represión, del asesinato, de la persecución de las personas.”¹⁰³

¹⁰³ DUSSEL, E. Idem. p. 156.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor. *Indústria cultural e sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALVES, José Augusto Lindgren. *A Declaração dos Direitos Humanos na Pós-Modernidade*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/lindgrenalves/lindgren_100.html. Acesso em 30 de agosto de 2006.

ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ARAGÃO, Selma Regina. *Direitos Humanos. Do mundo antigo ao Brasil de Todos*. Rio de Janeiro: Forense, 1990.

BARROS, Sérgio Resende de. *Direitos Humanos: paradoxo da civilização*. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec, 2004.

BOBBIO, Norberto. *A era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 5ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Malheiros, 1994.

COMPARATO, Fábio Konder. *Afirmção Histórica dos Direitos Humanos*. 3ª ed. rev e ampl. São Paulo: Saraiva, 2003.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://br.egroups.com/group/acropolis>.

DUSSEL, Enrique. *1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *El Encubrimiento Del otro hacia el origen Del mito de la modernidad*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html>. Acesso em 10 de setembro de 2006.

_____. *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Filosofía de la liberación*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html>. Acesso em 11 de setembro de 2006.

_____. *História de la filosofía y filosofía de la liberación*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html>. Acesso em 02 de setembro de 2006.

_____. *Introducción a la filosofía de la liberación*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html>. Acesso em 10 de setembro de 2006.

_____. *La producción teórica de Marx*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/>

Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html. Acesso em 17 de setembro de 2006.

_____. *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola. 1986.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana*. Vol. 5. Uma filosofia da religião antifetichista. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/html/libros-filosoficos.html>. Acesso em 12 de agosto de 2006.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GOLFE, Osvaldo Luís. *O mesmo, o outro, o ethos latino-americano*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.rubedo.psc.br/Artigos/etoslati.html>. Acesso em 01 de setembro de 2006.

HERKENHOFF, João Baptista. *Curso de Direitos Humanos – Gênese dos Direitos Humanos*. v. 1. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

JACOBSSKIND, Mário Augusto. *América Latina: Histórias de Dominação e Libertação*. Campinas: Papirus, 1985.

KANT, Immanuel. *Crítica à Razão Pura*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LECHTE, John. *50 pensadores contemporâneos essenciais: Do estruturalismo à pós-modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

LEITE, Eduardo de Oliveira. *A Monografia Jurídica*. 5ª ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.

LUDWIG, Celso L. *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*. Curitiba, 1993, 153 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Setor de ciências jurídicas da Universidade Federal do Paraná.

LYOTARD, Jean-Fraçois. *A condição pós-moderna*. 8ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio. 2004.

MAGALHÃES, Renato Vasconcelos. *A dialética platônica na República e sua utilização no plano metafísico*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.filosofiayderecho.com/rtdf/numero2/dialect.htm>. Acesso em 10 de setembro de 2006.

MARÍAS, Julián. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O manifesto comunista*. 4ª ed. rev. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*. [online]. p.17-41. Disponível na Internet via WWW.URL: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141997000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 24 de julho de 2006.

MEDEIROS, Ana Letícia Barauna Duarte. *Direito Internacional dos Direitos Humanos e Filosofia na América Latina*:

Contribuições para uma Possível Fundamentação Crítica. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: http://www.usp.br/prolam/downloads/2005_2_5.pdf. Acesso em 20 de outubro de 2006.

MOTTA, Paulo Roberto Ferreira. *Direito e moral: qual o conteúdo para a constituição?*. Revista Diálogo Jurídico, Salvador, CAJ - Centro de Atualização Jurídica, nº. 11, fevereiro, 2002. [online] Disponível na Internet: <<http://www.direitopublico.com.br>>. Acesso em: 20 de setembro de 2006.

NASCIMENTO, José do (coord.). *Os Direitos Humanos e sua articulação prática com os sistemas sociais*. Campo Grande: UCBD, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich, DOUZA, Paulo César de (trad.). *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das letras. 2005.

ROCHE, Jean e POUILLE, André. *Libertés Publiques*. 11ª ed. Paris: Mementos Dalloz, 1995.

RUBIO, David Sanchez (coord.), FLORES, Joaquín Herrera (coord.), CARVALHO, Salo de (coord.). *Anuário ibero-americano de Direitos Humanos (2001/2002)*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito, e a política na transição paradigmática*. Vol 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2000.

TOSI, Giuseppe. *História Conceitual dos Direitos Humanos*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: http://giuseppetosi.blog.kataweb.it/giuseppetosi/2005/09/histria_conceit.html. Acesso em 15 de agosto de 2006.

XIMENES, Julia Maurmann. *Reflexões Sobre o Jusnaturalismo e o Direito Contemporâneo*. [online] Disponível na Internet via WWW.URL: http://www.unimep.br/fd/ppgd/cadernosdedireitov11/11_Artigo.html. Acesso em 20 de agosto de 2006.